الروح الإيرانية فى حياة الحلاج وتصوفه

د. عبد الحكيم حسان

من الحقائق المشاهدة أن الإسلام الذى انتشر فيما بين مراكش غربا واندونيسيا شرقا قد استطاع أن يطبع الشعوب التى اعتنقته بطابعة وأن يخلق بينها مستوى معينا من وحدة الشعور وطريقة التفكير والسلوك، رغم اختلاف الأصول التى تنحدر منها هذه الشعوب وأساليب الحياة التى كانت تحياها والعقائد والأفكار والعادات والتقاليد التى سادت بينها. ومن الحقائق التى لا تقل وضوحا عن تلك الحقيقة أن الإسلام لم يوحد توحيدا تاما بين الشعوب بمعنى أنه لم يجعل منها شعبا واحدا، لأن هذا التوحيد التام لم يكن يتمشى وطبائع الأشياء. ولهذا وضع الإسلام فى اعتباره خلق أمة واحدة تتكون من عدة شعوب تتحد فيما بينها فى الدين وبعض أوجه الحياة الأخرى التى تستلزمها الوحدة الدينية، ثم يظل لكل من هذه الشعوب المسلمة خصائصه التى تميزه عن بقية الشعوب التى تكون معه أمة الإسلام. ومعنى هذا أن الإسلام أقام تنظيم حياة شعوبه المختلفة على الوحدة من جانب وعلى التنوع من جانب آخر، وكان لهذه الوحدة ولهذا التنوع آثارهما فى إنتاج الشعوب العقلى وسلوكها العملى أيضا.

وتتجلى آثار الوحـــدة والتنوع هذه فيمـــا تتجلـــى فى العلاقات التى سادت حياة الشعبين العربى والإيرانى بعد الإسلام. فالشعب العربى شعب سامى كانت حضاراته قد اندثرت وممالكه قد تقوضت فعاش الفترة السابقة مباشرة للإسلام محروما من الوحدة السياسية والوحدة الدينية. أما الشعب الإيرانى فينتمى إلى مجموعة الشعوب الهندية الأوربية، وقد استطاع - بعد أن تقوضت وحدته على يد الإسكندر - أن يقيم لنفسه

• أستاذ الأدب المقارن، بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

وحدة سياسية من جديد بتأسيس الدولة الساسانية التي عملت كذلك على إنعاش الوحدة الدينية بين هذا الشعب وحمايتها من عوادي الزمن ودعاة الحركات الالحادية. وبذلك استطاع الشعب الايراني في الفترة السابقة على الاسلام أن يحصل على نصيب من الاستقرار والحضارة والتقدم للسياسي والعلمي لم تكن حياة العرب مهيأة لمثله في نفس الفترة.

وبظهور الاسلام وفتح العرب إيران، بدأ الشعب العربي والشعب الايراني حياة مشتركة في وحدة سياسية ضمن نطاق الخلافة الاسلامية، وبدأت عوامل الوحدة الدينية والفكرية تنمو بمرور الزمن وباعتناق أفراد الشعب الايراني الاسلام تدريجيا ومشاركة كثير منهم – مسلمين وغير مسلمين – في الحياة الفكرية الاسلامية التي ساهمت فيها كل شعوب الاسلام. ولكن الفروق المميزة لكل من الشعبين وجدت طريقها إلى التعبير، فظهرت في الفكر والأدب والفن، بل وفي تلوين العقيدة الدينية أيضا وتفسيرها.

ولقد كان التصوف الاسلامي أحد هذه الميادين التي ظهرت فيها آثار الوحدة والتنوع بين الشعوب الاسلامية بصفة عامة والشعبين العربي والايراني بصفة خاصة، وهذا ما دعا بعض الباحثين إلى أن يعتقد أنه قد كان للعقل العربي من التصوف الاسلامي جانبه العملي من زهد ورياضة وعبادة وسلوك في حين كان للعقل الايراني جانبه النظري من وصول وفناء واتحاد. ولهذه النظرية كثير من الأمثلة التي تنقضها، وحسبنا أن نشير هنا إلى محيي الدين بن عربي الذي كان يلقب بالشيخ الأكبر لأنه في الواقع أكبر متصوفة الاسلام على الاطلاق وأعظم القائلين من بينهم بوحدة الوجود، ممثلا بذلك قمة ما وصل إليه التصوف الاسلامي من تطور. وقد انحدر محيي الدين هذا من أصل عربي لا من أصل ايراني، وهو لا يعتبر المثل الوحيد الذي ينقض هذه النظرية. ولكن هذا لا يقلل من أهمية النظرية في إعطاء فكرة عن خصائص كل من روحي الشعبين: الروح العملية التجريبية عند العرب والروح النظرية التجريدية عند الايرانيين. وهذه صورة تصدق إجمالا لا تفصيلا في تمثيل روحي هذين الشعبين.

والحلاج أحد صوفية المسلمين الذين ينحدرون من أصل إيراني، ولهذا فقد اتخذ مثلا يضرب للبرهنة على صحة النظرية آنفة الذكر. ولكن شخصية الحلاج لا تبدو واضحة في

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

الأذهان إذا فهمت على أنها شخصية متصوف مسلم ينحدر من أصل إيراني وحسب، فلهذه الشخصية مكانها الفريد في تاريخ التصوف الاسلامي نظرا لتعقدها وتعدد جوانبها وشمول نشاطها ميادين أوسع وأكثر تعددا من دائرة التصوف. ولهذا فالحلاج لا يعتبر مثل التستري والجنيد والنخشبي والشبلي وغيرهم من متصوفة الاسلام الايرانيين، فبهذا الاعتبار وحده تبدو شخصيته المتعددة الجوانب مستعصية على التفسير.

ويبدو أننا نكون أقرب لفهم هذه الشخصية المعقدة إذا افترضنا أن خصائص متعددة للروح الايرانية السابقة على الاسلام والتي تخرج في كثير من جوانبها عن حدود التصوف وجدت طريقها إلى شخصية الحلاج فأثرت في آرائه وسلوكه. وهذه الآثار التي تبرهن على صحة هذا الفرض يمكن أن نلمسها في عرض سريع لبعض الحقائق الخاصة بحياة الحلاج ومذهبه في التصوف.

ولد الحسين بن منصور بن محمى الحلاج بالبيضاء في فارس في مكان يقال له الطور، ونشأ بواسط وقيل بتستر. وكان جده محمى مجوسيا ويظهر أن أباه كان أول أسلافه إسلاما. وقد تلقى الحلاج تعاليمه الصوفية الأولى على يد التستري، ثم رحل إلى بغداد للقاء مشايخ الصوفية بها، حيث صحب منهم الجنيد البغدادي وأبا الحسين النوري وعمرو بن عثمان المكي. وقيل في إطلاق لقب الحلاج عليه إنه لما دخل واسط عرج على حانوت قطان، وأرسل القطان في بعض شأنه نظير مساعدته إياه في الحلج. ولما عاد الرجل وجد كل قطنه محلوجا وكان أربعة وعشرين ألف رطل، فسمي الحسين بن منصور من ذلك اليوم «حلاجا». ويبدو أن هذا اللقب أطلقه عليه مريدوه وأتباعه لميله منذ بداية أمره للتنبوء بالغيب والاخبار عن الأسرار. فقد روي أنه كان يتكلم على أسرار المريدين فلقب «حلاج الأسرار»، كما كان يكتب إليه بذلك أهل خوزستان.

وتبدأ حياة الحلاج المعروفة منذ اتصاله بسهل بن عبد الله التستري الصوفي المعروف وأخذه عنه تعاليم التصوف في مدينة تستر، وكانت سن الحلاج في ذلك الحين لم تتجاوز السادسة عشرة بعد. وترك الحلاج تستر إلى البصرة ثم إلى بغداد للقاء المشايخ بها وهناك في بغداد لقي عمرو بن عثمان المكي فلزمه ثمانية عشر شهرا تزوج الحلاج خلالها بابنة صوفي آخر هو أبو يعقوب الأقطع. ولسبب غير معروف أصبح الحلاج وحموه موضع نقمة المكي وسخطه، فتركه الحلاج واتصل بالجنيد الذي كان يطلق عليه لقب

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

«سيد الطائفة»، وشكا إليه تحامل المكي عليه فنصحه بالصبر والأناة، فصبر الحلاج على ذلك مدة.

ولم يطل اتصال الحلاج بالجنيد كما لم يدم مع التستري والمكي قبله. ومهما كان السبب فقد ترك الحلاج بغداد حاجا إلى مكة لأداء فريضة الحج. وهناك في مكة آثر أن يجاور في الحرم بعد أداء الحج، فبقي سنة هناك عكف فيها على المجاهدة العنيفة التي لفتت الأنظار إليه، حتى قال عنه النهرجوري: «دخل الحسين بن منصور إلى مكة وكان أول دخلته فجلس في صحن المسجد سنة لا يبرح من موضعه إلا للطهارة أو للطواف ولا يبالي بالشمس ولا بالمطر وكان يحمل إليه كل عشية كوز ماء للشرب وقرص من أقراص مكة فيأخذ القرص ويعض أربع عضات من جوانبه ويشرب شربتين من الماء شربة قبل الطعام وشربة بعده ثم يضع باقي القرص على رأس الكوز فيحمل من عنده». وبعد قضاء هذه السنة في مكة رجع الحلاج إلى بغداد حيث لقي الجنيد من جديد، فدبت الجفوة بينهما بشكل ظاهر في هذه المرة. ويقال في بيان سبب ذلك إن الحلاج سأل الجنيد مسألة فلم يجبه بحجة أنه مدع في سؤاله، فما كان من الحلاج إلا أن ترك بغداد متجها إلى تستر حيث تلقى تعاليمه الأولى في التصوف.

وفي تستر أقام الحلاج متشحا ثياب الشيوخ، فالتف حوله المريدون وأمه السالكون. غير أن عداء عمرو بن عثمان المكي ظل يلاحقه في تستر، إذ كان يكتب إلى أهلها الكتب يتكلم في الحلاج بالعظائم ويطعن فيه. فضاق الحلاج ذرعا بذلك فخلع ثياب الصوفية ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدنيا. وظاهرة تغيير الزي هذه كانت فيما يبدو كثيرة الوقوع في حياة الحلاج. فقد روي أنه كان يلبس المسوح مرة والمصبغات مرة، ويلبس في بعض الأوقات دراعة وعمامة ويمشي أحيانا في القباء على زي الجند.

ومن تستر رحل الحلاج إلى المشرق، وهذه أولى رحلتين قام بهما إلى البلاد الشرقية وكان لهما فيما يبدو أثر بعيد في حياته. وكان غرض الحلاج من رحلته الأولى هذه إلى الشرق طلب المعرفة فيما يبدو، ولهذا أتهمه خصومه بأنه قام بهذه الرحلة ليتعلم السحر. وقد انطقوه هو بذلك فقد قال الحاسب: «سمعت والدي يقول: وجهني المعتضد إلى الهند لأمور أتعرفها ليقف عليها وكان معي في السفينة رجل يعرف بالحسين بن منصور وكان حسن العشرة طيب الصحبة فلما خرجنا من المركب ونحن على الساحل والحمالون

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

ينقلون الثياب من المركب إلى الشط فقلت له: ايش جئت إلى ها هنا؟ قال: جئت لأتعلم السحر وأدعو الخلق إلى الله». وقال المزين: «رأيت الحسين بن منصور في بعض أسفاره فقلت له: إلى أين؟ فقال: إلى الهند أتعلم السحر أدعو به الخلق إلى الله عز وجل». وراويا هذين الخبرين يمكن أن يكونا موضع اتهام لأن كلاهما يمكن أن يتحامل على الحلاج. فالأول، وهو والد علي بن أحمد الحاجب، كان يعمل في دار الخلافة ببغداد، وبحكم مركزه هذا كان نصيرا للمذهب السني الذي يعمل الخليفة على حمايته ويعاقب الخارجين عليه. وقد اتهم الحلاج فيما اتهم به بأنه داعية من دعاة الشيعة، ولهذا فليس من غير المحتمل أن يتحامل أحد المدافعين عن مذهب السنة عليه. والراوي الثاني، وهو أبو الحسن بن محمد المزين، من صوفية بغداد وأصحاب الجنيد، ورأي الجنيد في الحلاج معروف ومن الطبيعي أن يتأثر تلاميذه بآرائه المتعلقة بالحلاج. وعلى الرغم من ذلك فان هناك ما يدعو إلى تصديق الخبرين وهو الآثار الكثيرة التي تقول إن الحلاج استخدم السحر فعلا في دعوة الناس لاتباع آرائه، إذ كان يحضر لهم الفاكهة في غير وقتها ويخرج لهم الدنانير من الأرض وغير ذلك من الأساليب الكثيرة التي كانت سببا في فتنة عدد كبير من الناس بشخصيته. ومهما كان الأمر فقد استغرقت رحلة الحلاج هذه سنوات خمسا رجع بعدها إلى وطنه فارس وأخذ يتكلم إلى الناس ويدعو إلى اعتناق آرائه في التصوف ويجمع حوله المريدين ويصنف الكتب التي تذيع آراءه وتعاليمه. وإلى جانب هذه الدعوة في وطنه أبدى الحلاج نشاطا في منطقة الأهواز حيث عرف باسم «حلاج الأسرار»، في حين كان يخاطب في فارس باسم أبي عبد الله الزاهد. ومما تجدر ملاحظته هنا أن الحلاج بدأ دعوته في إيران، وأن الألقاب التي كان يخاطب بها من أهل المناطق المختلفة كانت ذات دلالات مختلفة أيضا. وهذه ظاهرة ظهرت بشكل أوضح بعد قيام الحلاج برحلته الثانية إلى بلاد الشرق.

ويبدو أن نجاح دعوته في فارس والأهواز والتفاف المريدين حوله أطمعه في أن يحاول دعوة الأقاليم الواقعة إلى الغرب والتي تضم مركزي السياسة والدين في العالم الاسلامي. فخرج حاجا إلى مكة للمرة الثانية ومعه أربعمائة من المريدين مارا في طريقه بالبصرة. ولكن الأقاليم الغربية لم تبد استعدادها لقبول دعوة الحلاج. ففي مكة انبرى للطعن فيه تلميذ من تلاميذ المكي والجنيد هو أبو يعقوب النهرجوري الذي كان يكثر لزوم مكة

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

مجاورا. ولم يكن أمام الحلاج إلا أن يترك مكة قاصدا الأهواز حيث كانت دعوته قد صادفت بعض النجاح. وفي الأهواز بدا له أن يجدد محاولة أخرى في بغداد، فقصدها وأقام بها سنة لعله لم يحمدها، فعزم على الرحيل عنها رحلة ثانية إلى أقاليم الشرق.

وقد كانت رحلة الحلاج الثانية إلى أقاليم الشرق أبعد مدى من رحلته الأولى إذ بلغ فيها حدود الصين. وعلل سبب قيامه بها بأنه ذهب ليدعو الخلق إلى الله، وهذا يوضح أن غرض هذه الرحلة يختلف عن غرض الرحلة الأولى: فبينما كان غرض الأولى طلب المعرفة كان غرض الثانية إيجابيا وهو الدعوة. وقد استطاع الحلاج فيما يبدو أن يقوم بدعوته ويكثر من عدد أتباعه، إذ كان بعد عودته على اتصال بكثير من أهل البلاد التي زارها والتي ترك فيها انطباعات مختلفة في أذهانهم عن شخصيته. فقد «كانوا يكاتبونه من الهند بالمغيث ومن بلاد ماسين وتركستان بالمغيث ومن خراسان بالمميز ومن فارس بأبي عبد الله الزاهد ومن خوزستان بالشيخ حلاج الأسرار. وكان ببغداد قوم يسمونه المصطلم وبالبصرة قوم يسمونه المحير».

وكان الحلاج في تنقلاته يصطحب معه عددا كبيرا من أتباعه الذين فتنوا به وآمنوا بقدرته على الاتيان بالمعجزات. فقد حرص الحلاج، فيما يبدو، على تعلم بعض الحيل والألعاب التي أبرزها لأتباعه في شكل معجزات، وإن كان بعض الناس لم يفتن بها وفطن إلى زيفها. فقد روي أنه أخرج للناس يوما بعض الدنانير كعمل من أعماله الخارقة، فطالبه بعض الحاضرين أن يخرج دنانير عليها اسم الحلاج واسم أبيه حتى يكون البرهان على صحة دعوته قاطعا، فلم يستطع أن يفعل. ولكن هؤلاء الذين آمنوا به لم يكونوا على استعداد لزعزعة إيمانهم بسبب مثل هذا التحدي. ولم تكن العقيدة التي آمن بها هؤلاء فيما يختص بالحلاج واحدة: فقد آمن به بعضهم على أنه إله، وآمن آخرون به على أنه ولي. أما غير أتباعه فقد ظنه البعض صوفيا والبعض الآخر شيعيا وبعض ثالث ظنه ثائرا سياسيا يهدف إلى تغيير نظم الحكم في بلاد الاسلام.

وكان نجاح دعوة الحلاج وكثرة أتباعه سببا في تنبه الناس إلى خطره. فمنذ رجوعه من رحلته الثانية إلى الشرق أخذ الطعن عليه في الاشتداد من الصوفية والفقهاء والحكام على السواء. واستمر هذا الطعن طوال سنتين قضاهما الحلاج في مكة. وكان رجوعه بعد هاتين السنتين من مكة إلى بغداد سببا في إثارة بعض الشخصيات الرسمية الهامة ضده،

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

مما أدى إلى القبض عليه وحبسه الذي استمر سنوات طوالا انتهت بقتله سنة ٣٠٩ للهجرة. ولكن قوة نفوذه بين أتباعه مكنته من مواصلة دعوته وهو في السجن، حتى استطاع أن يكسب إلى جانبه وهو في سجنه بعض الشخصيات الرسمية من أهمها أم الخليفة المقتدر. ويبدو أن الخليفة نفسه لم يتخذ دورا إيجابيا في قتل الحلاج، وأن حامد بن العباس الوزير وبعض الشخصيات الأخرى هي التي عملت على إعدام الحلاج. ولقد أضافت الطريقة التي قتل بها سببا جديدا إلى أسباب فتنة أتباعه به، كما كان صبره الغريب على التعذيب ثم القتل من دواعي قوة هذا الافتتان. فقد ضرب ألف سوط فما أنّ ولا تأوه. ثم قطعت يده ثم رجله، فلما أدرك اصفرار وجهه من شدة النزف رفع ذراعه المقطوعة اليد إلى وجهه وخضبه بالدم ليخفي اصفراره. ثم قطعت يده الثانية ورجله الثانية ثم حز رأسه وأحرقت جثته وذري رمادها في دجلة. وصادف أن زاد دجلة في تلك السنة زيادة هائلة فسّرها أتباعه بأنها نتيجة إلقاء رماده فيها. وقد روي أنه لما ساقوه إلى خشبة الصلب كان يقول وهو في طريقه اليها:

نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف
سقاني مثل مـــا يفعل فعل الضيف بالضيف
فلما دارت الـــــراح دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح مع التنين في الصيـف

ولكن أثر الحلاج ودعوته لم ينتهيا بموته. فقد اعتقد أتباعه في رجعته، وانتظروا ظهوره من جديد، واجتمعوا بعد موته حول أبي عمارة الهاشمي في الأهواز وفارس وحول الدينوري في خراسان. وبين أتباع الدينوري هؤلاء تطور الشعر الصوفي الفارسي على يد سعيد بن أبي الخير ومن أتى بعده، كما تطور الشعر الصوفي التركي بعد ذلك على يد الياسيني والنسيمي.

ولقد كان من أهم التهم التي وجهت إلى الحلاج في محاكمته قوله، أولا، «أنا الحق»، وتشيعه، ثانيا، لآل علي. فقد فتش بعد القبض عليه وعثر في حوزته على صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تعويج كتب في داخله «علي عليه السلام». واتهم الحلاج ثالثا بأنه نادى باسقاط الوسائط أي بعدم ضرورة بعض الشعائر الدينية مثل الحج، ورابعا بالكفر ومعارضة القرآن.

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

تلك هي أهم الوقائع التي تتكون منها حياة الحلاج، ومنها تفهم أن آراء معاصريه اختلفت في تفسير شخصيته. ولعل من أحسن التقارير التي تصور هذا الاختلاف ما رواه ابن النديم المعروف بدقته وتحريه للحقيقة والذي لم يفصل بينه وبين الحلاج زمن طويل، كما هو الشأن بالنسبة إلى بقية من كتبوا عن الحلاج. يقول ابن النديم: «واسمه الحسين بن منصور وقد اختلف في بلده ومنشأه فقيل إنه من خراسان من نيسابور وقيل من مرو وقيل من الطالقان وقال بعض أصحابه إنه من الري وقال آخرون من الجبال وليس يصح في أمره وأمر بلده شيء بتة. قرأت بخط أبي الحسين عبيد الله بن أحمد بن أبي طاهر: الحسين بن منصور الحلاج وكان رجلا محتالا مشعبذا يتعاطى مذاهب الصوفية يتحلى ألفاظهم ويدعي كل علم وكان صفرا من ذلك وكان يعرف شيئا من صناعة الكيمياء وكان جاهلا مقداما متدهورا جسورا على السلاطين مرتكبا للعظائم يروم إقلاب الدول ويدعي عند أصحابه الالهية ويقول بالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة . . .»

والآن فلنحاول تتبع الحقائق الهامة في حياة الحلاج على ضوء هذه الترجمة الموجزة. وبتفسير هذه الحقائق الواحدة بعد الأخرى يمكن أن نطمع في فهم لشخصية الحلاج إن لم يكن مطابقا كل المطابقة للحقيقة فهو أقرب ما يكون إليها.

وأول الحقائق ذات الدلالة الخاصة في حياة الحلاج أنه كان إيراني الأصل وأن جده المباشر كان مجوسيا أو بعبارة أدق لم يكن مسلما. أما أصله الايراني فيفسر الاتجاه الصوفي الذي اتجهه الحلاج، ذلك الاتجاه الذي آثر القول بالاتحاد والحلول وغير ذلك من مذاهب التصوف التي كانت في مجموعها من نتاج الروح الايرانية في التصوف الاسلامي أكثر مما كانت من نتاج الروح العربية. أما زرادشتية جده فتدل على أن إسلام الأسرة التي نشأ الحلاج فيها لم يكن مبكرا، وأغلب الظن أن التحول من الديانة الايرانية إلى الاسلام في حياة هذه الأسرة إنما تم في أوائل القرن الثالث الهجري باسلام والد الحلاج، لأن الحلاج ولد على حسب أرجح الأقوال سنة ٢٤٤ هـ. ويدل هذا على أن عهد الحلاج بالديانات الايرانية السابقة للاسلام لم يكن بعيدا. وبالاضافة إلى ذلك كان القرن الثالث للهجرة — وهو القرن الذي ولد فيه الحلاج وعاش — هو القرن الذي شهد نشاطا خاصا بين الزرادشتيين لتدوين التراث الايراني القومي بصفة عامة والديني بصفة خاصة.

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

في هذا القرن تم في المناطق الشمالية الجبلية من إيران بصفة خاصة تدوين هذا التراث ونشره مما أتاح للقوميين الايرانيين مادة وفيرة ساعدت في إذكاء روح اليقظة القومية والسياسية والأدبية بينهم مما ظهرت آثاره واضحة في القرن الرابع للهجرة وبعده.

ومما يجدر بالملاحظة في هذا الصدد أن المانوية، التي كانت تعتبر حركة من حركات الزندقة والالحاد الديني في نظر الزرادشتيين في العصر الساساني والتي ظلّ أتباعها موضع اضطهاد السلطة الحاكمة في إيران طوال ذلك العصر، وجدت شيئا من التسامح في العصر الاسلامي بل وحماية في أواخر العصر الأموي على يد خالد بن عبد الله القسري مما أدى إلى رجوع المانويين المشردين في أنحاء إيران وخارجها إلى منطقة شمال العراق (بابل القديمة) حيث عاش نبيهم ماني، وبدأوا في مزاولة طقوس دينهم والعمل على إحيائه. وقد ازدادت قوة هؤلاء المانويين بسرعة وبشكل جعل منهم خطرا دينيا وسياسيا على خلافة العباسيين في القرن الهجري الثاني، مما دفع الخليفة المهدي إلى تأسيس محكمة تفتيش للقضاء عليهم وإبادتهم. والواقع أن انتشار المانوية في القرن الثاني للهجرة كان واسعا مما جعل معتنقيها يشعرون بقوة لم يشعروا بها قبل ذلك، فأظهر كثير منهم حقيقة اعتقاده كما نشاهد في حالة بشار بن برد الشاعر مثلا. ونستطيع أن نتصور قوة المانوية في العصر العباسي الأول إذا عرفنا أن كثيرا من الشخصيات ذات النفوذ والخطر في الخلافة العباسية كانت تدين بها. فقد كان من بين هؤلاء كل أفراد أسرة البرامكة فيما عدا محمد بن خالد البرمكي، كما كان منهم الحسن بن سهل ومحمد بن عبد الملك الزيات، بل لقد قيل إن الخليفة المأمون نفسه كان مانويا. وحين بدأ النفوذ الفارسي على الخلافة الاسلامية يفسح الطريق للنفوذ التركي في القرن الثالث للهجرة، كان طبيعيا أن تنكمش هذه الآراء والعقائد ذات الأصل الايراني إلى وطنها الأول وهو إيران، حيث كانت الروح ضد الخلافة العربية في ذلك الحين تنمو يوما بعد يوم. ولما كانت المانوية لم تحظ مطلقا باعتراف السلطات الحاكمة بها لا في العصر الساساني ولا في العصر الاسلامي — وإن تفاوت الضغط عليها بين فترة وأخرى — فان المانويين أخفوا عقيدتهم الأصلية واتخذوا من الزرادشتية أو الاسلام قناعا ظاهريا يخفون وراءه عقيدتهم. ولهذا كان كثير من الزرادشتيين الذين عاشوا تحت ظل الحكم العربي مانويين في حقيقة أمرهم. فهل كان جد الحلاج مانويا؟ هذا جائز وإن لم يكن هناك ما يقطع بصحته. وسواء صح ذلك

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

أو لم يصح، فإنه لا يزيل احتمال اتصال الحلاج بتعاليم الديانة المانوية ودراستها. ويترتب على ذلك أن أوجه الشبه التي نجدها بين آراء الحلاج وتعاليم المانوية، سواء كان ذلك من حيث الشكل أو من حيث الموضوع، يمكن أن تكون تأثيرا مباشرا من المانوية في تكوين آراء الحلاج وسلوكه.

أما الحقيقة الثانية فهي الرحلات التي قام بها الحلاج إلى أقاليم المشرق. فنحن نعلم أنه قام برحلتين إلى البلاد الشرقية كان هدف الأولى منهما تحصيل المعرفة في حين كان هدف الثانية دعوة الناس إلى عقيدته وآرائه. ولقد كان لهاتين الرحلتين أثر بعيد المدى في حياة الحلاج. فمن آثار الرحلة الأولى أنه تعلم السحر – كما ينسب إليه قول ذلك – واستخدمه فعلا في تكوين الأتباع والاكثار من عددهم حوله وفتنتهم بشخصه، وهذا ما سنعرض له عند الكلام على الجانب السياسي في شخصيته. كما كان من آثارهما أيضا أنه استطاع أن يتعلم الكثير من مبادىء البوذية وتعاليمها، تلك التعاليم التي ظهرت بعد ذلك في أقوال الحلاج شعرا ونثرا. ولعل من آثار التعاليم البوذية في آرائه أنه كان يعتبر الجسد سجنا للروح يجب أن تسعى جاهدة للتخلص منه، فكان يقول:

هيكلي الجسم نوري الصميم صمدي الروح ديان عليم
عاد بالروح إلى أربابهـــا فبقي الهيكل في الترب رميم

ولهذا حمل الحلاج على جسده في مجاهداته ورياضاته بشكل عنيف جعله مضرب المثل بين الصوفية في ذلك. ومن أمثلة حمله على نفسه ما رواه الخطيب البغدادي عن ابراهيم بن شيبان الذي قال: «سلم أستاذي (يعني أبا عبد الله المغربي) على عمرو بن عثمان المكي فجاراه في مسألة فجرى في عرض الكلام أن قال عمرو بن عثمان: ها هنا شاب على أبي قبيس فلما خرجنا من عند عمرو صعدنا إليه وكان وقت الهاجرة فدخلنا عليه وإذا هو جالس على صخرة من أبي قبيس في الشمس والعرق يسيل منه على تلك الصخرة فلما نظر إليه أبو عبد الله المغربي رجع وأشار إليّ بيده أرجع فخرجنا ونزلنا الوادي ودخلنا المسجد فقال لي أبو عبد الله: إن عشت ترى ما يلقى هذا لأن الله يبتليه بلاء لا يطيقه قعد بحمقه يتصبر مع الله فسألنا عنه وإذا هو الحلاج». ورغم أن الحمل على الجسد والعناية برياضة الروح وتهذيبها مبدآن من مبادىء التصوف التي شارك فيها كثيرون غير الحلاج، واشتهر بالمبالغة فيهما بصفة خاصة الصوفي سهل بن

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

عبد الله التستري أستاذ الحلاج، إلا أن الصوفية أقاموا هذين المبدأين على أساس عملي. فقد اعتبروا أن إجابة مطالب الجسد ورغباته إضعاف لسلطان الروح وإطفاء لبصيرتها، ولهذا لم يكن أمامهم بد من إهمال مطالب الجسد ما دام تحقيق هذه المطالب يشكل عقبة في سبيل معراج الروح. أما الحلاج فقد كان إهماله لمطالب الجسد وحمله عليه يقومان على أساس نظري هو اعتبار الجسد سجنا للروح يمنعها من الاتصال بمصدرها الذي تحن إلى اللحاق به حنينا متصلا. ولهذا اعتبر الحلاج الموت خلاصا للروح من هذا الشرك الذي وقعت فيه وبلوغا بها إلى غايتها فقال:

اقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

هذا في حين كان الصوفية الآخرون يهدفون إلى الوصول إلى الله في حياتهم حسب منهجهم ولم يكن الموت عندهم وسيلة لهذا الوصول بوجه من الوجوه. وهذه النظرية ذات الأصل البوذي التي نادى بها الحلاج أخذها ماني أيضا عن البوذية فيما أخذ في رحلاته التي قام بها إلى الهند. فقد دعا ماني إلى الزهد العنيف في الدنيا ونادى بالكف عن كل ما من شأنه أن ينمي العنصر المادي في هذا العالم باعتبار العناصر المادية ممثلة للظلمة التي وقع النور في شراكها والتي يجب أن يخلص منها بكل وسيلة ممكنة. ولهذا حاربت المانوية الزواج والتناسل وكان من نتيجة هذه التعاليم أن وجهت إلى ماني تهمة محاولة تخريب العالم، فقتل وصلب في عهد شابور بن أردشير. ولعله ليس من قبيل الصدفة المحض أن يمم كل من ماني والحلاج وجههما شطر الأقاليم الشرقية بعد أن صادفهما في العراق ما يقف حائلا دون تحقيق نجاح دعوتهما. فتلك الأقاليم كانت بطبيعتها أكثر استعداد لتقبل مثل الآراء التي ناديا بها من الأقاليم الغربية التي اختلفت عنها بشكل واضح من حيث الجنس والدين وطريقة التفكير. ومن هذا يتبين لنا أن الحلاج، كما فعل ماني من قبل، أقام تعاليمه على عنصر بوذي أضافه إلى العناصر الأخرى التي تتكون منها آراؤه وتعاليمه.

ومن نتائج ذلك أيضا أن شابهت آراء الحلاج في الاتحاد بعض تعاليم المانوية. ففي بيان نظرية الاتحاد هذه يقول الحلاج:

رأيت ربي بعين قلب فقلت من أنت قال أنت

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

ويقول في جملته المأثورة «أنا الحق»، ولكنه يفسر نظريته في الاتحاد في بيت آخر هو:

أنا سر الحق ما الحق أنا بل أنا حق ففرق بيننا

ومعنى هذا أنه عنصر من عناصر الحق وليس كل الحق. أليس هذا شبيها بالمبدأ المانوي الذي يقول إن الأرواح البشرية هياكل نورية انفصلت عن النور الأصلي وهي لذلك تسعى جاهدة في الرجوع إليه كما تسعى ذرات الهباء في أشعة الشمس لأنه مصدرها الأول وأصل وجودها؟

وهناك حقيقة ثالثة هي أن الحلاج كان يقول بالحلول، أي بحلول الله في خلقه، وفي هذا يقول:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

وعلى الرغم من أن نظرية الحلول عند الحلاج لا تخلو من أثر شرقي فانه تأثر فيها بشكل واضح بالمسيحية، وقد أخذ اصطلاحي «اللاهوت» و «الناسوت» من المسيحيين السريان الذين قالوا بازدواج طبيعة المسيح. وهذا المزج بين المسيحية والعناصر البوذية هو المنهج الذي أقام عليه ماني ديانته. وإنه لمما يلفت النظر أن نرى الحلاج يتبع نفس المنهج في تكوين آرائه الصوفية ربما عن وعي واقتداء متعمد بماني، وربما سيرا في نفس الطريق الذي وجهه إليه تأثره بعقيدة ماني وآرائه.

وثمة حقيقة رابعة وهي نظرية الحلاج في النور المحمدي التي تقربنا خطوة أخرى إلى تفسير شخصية الحلاج على أساس تأثره بالمانوية. وتتلخص هذه النظرية في أن الحلاج كان يقول بأزلية النور المحمدي واعتباره مصدر خلق لا مصدر هداية فقط، فمنه كانت الأكوان ولولاه ما كان وجود. ففي فصل خاص عنوانه «طاسين السراج» في كتابه «الطواسين» يقول: «أنوار النبوة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم». والحلاج أول من نادى بهذه النظرية بين صوفية الاسلام، وتطورت بعده تطورات غريبة متباينة نفذ بعضها إلى تعاليم مذهب أهل السنة نفسه. وعلى الرغم من وجود اتجاهات مماثلة لهذا الاتجاه

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

وخاصة في المسيحية والأفلاطونية الحديثة، وعلى الرغم من احتمال تأثر الحلاج بهذه الاتجاهات أيضا، فان رأي الحلاج في نظرية النور المحمدي لها خصائص جديرة بأن تؤخذ في الاعتبار. وأول هذه الخصائص اختيار اسم «النور» بدلا من «العقل» أو «الكلمة»، وهما اصطلاحان وجدا في المسيحية والأفلاطونية الحديثة وترجما إلى اللغة العربية قبل عصر الحلاج. واختيار اصطلاح «النور» بدلا من الاصطلاحين الآخرين، وهو الاصطلاح الذي استخدمه ماني في شرحه لعقيدته الخاصة بعنصري العالم، يشير إلى تأثر الحلاج بالمانوية في هذا السبيل. واصطلاح «النور» هذا يلعب دورا كبيرا في آراء الحلاج وتعبيراته ويلقى منه اهتماما خاصا يتجلى في كثرة دورانه في عناوين كتبه. فقد روى صاحب الفهرست له من بين كتبه: «كتاب طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة الزيتونة» و «كتاب حمل النور والحياة والارواح» و «كتاب نور النور» و «كتاب شخص الظلمات». وبتأمل هذه العناوين نلحظ أن الأول منها يقرن الأزل وأصل الخلق والشجرة الزيتونة معا، ومعنى هذا أن الجوهر الذي هو أصل الخلق أزلي أولا وهو نور ثانيا لأن الشجرة الزيتونة هنا تلميح إلى قوله تعالى: «يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء». وفي العنوان الثاني يقرن النور بالحياة والأرواح، أي أنه يجعله مصدرا للخلق. وفي العنوان الثالث يشير إلى مخالفة النور الذي يتحدث عنه لطبيعة بقية الأنوار ويجعله جوهرها ومصدرها الذي خلقت منه. أما في العنوان الرابع فيتكلم عن الظلمات التي هي العنصر الآخر المسيطر على هذا العالم. ويلاحظ أن الحلاج هنا يضيف كلمة شخص إلى الظلمات مما يشير إلى أنها في رأيه مشخصة مادية أي أنها العنصر المادي في العالم الذي أسر النور في شراكه ولا يزال النور يسعى للتخلص منه، وكل هذا إشارات واضحة إلى العقيدة المانوية في النور والظلام.

هذا الأثر المانوي الواضح في آراء الحلاج وتصوفه يفسر لنا لم أثار الحلاج على نفسه في وقت مبكر من حياته سخط كل شيوخ الصوفية الذين اتصل بهم. ولا يمكن أن يكون قول الحلاج بالاتحاد وصياحه «أنا الحق» هو الذي نفر منه كبار متصوفة عصره. فالقول بالاتحاد من شأنه أن يثير الفقهاء والساسة لا الصوفية الذين يدين كبارهم به. ولا يمكن أيضا أن يكون إعلانه عن رأيه في الاتحاد علنا وعلى رؤوس الأشهاد هو الذي نفرهم منه،

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

على فرض قوله بذلك في أول حياته. فقبل الحلاج بما يقرب من نصف قرن كان البسطامي يقول: «سبحاني ما أعظم شاني»، دون أن نسمع أن أحدا من الفقهاء أو الساسة، بله الصوفية، أنكر عليه هذا بمثل ما أنكر ذلك على الحلاج. وهذا يبين أن توجيه التهمة إلى الحلاج بأنه قال «أنا الحق» كلمة حق أريد بها باطل كما يقال، وأن الهيئة الحاكمة أرادت إعدامه لسبب آخر واتخذت قوله «أنا الحق» مبررا لقتله. ويؤيد هذا أن الجنيد الذي رمى الحلاج بكل كبيرة اعتذر عن قول أبي يزيد: «سبحاني سبحاني أنا ربي الأعلى» بأنه نطق بذلك وهو في حال الجمع الذي يفقد فيه الصوفي وعيه، ومعنى هذا أن ذنب الحلاج عند الجنيد كان شيئا آخر غير قوله بالاتحاد وغير إعلانه عنه. وفي رأينا أن هذا الذنب هو الأثر المانوي الواضح في آرائه وأقواله. ويبدو أن الحلاج كان واعيا بكل ذلك وأنه اتخذ من ماني مثلا له وقدوة. فإلى جانب أوجه الشبه الواضحة في تصرفات الرجلين، يروي المؤرخون أن الحلاج عارض القرآن. ولم تكن هذه المعارضة قائمة على مجرد الرغبة في تقليد القرآن أو حتى مجرد الاتيان بمثله، بل كانت قائمة على تأليف كتب تفصل آراء الحلاج وتبين اتجاهاته كما فعل ماني من قبل. فالحلاج قلد ماني ولم يقلد القرآن. أما تهمة معارضة القرآن التى رمى بها فتقوم على اتخاذه أساليب خاصة في تأليف كتبه – وخاصة كتاب «الطواسين» – لها شبه ظاهري بأساليب القرآن، كالجمل القصيرة المسجوعة، واستخدام فواتح السور القرآنية مثل «طس». ولقد روي أن كتب الحلاج كتبت على ورق فاخر وسطرت بخط جميل وزخرفت بدقة. والمعروف عن المانويين شدة عنايتهم بالكتب وزخرفتها وجودة خطها حتى ليقال إنهم هم الذين جعلوا من زخرفة الكتب فنا من فنون العالم الاسلامي. فهل معنى هذا أن تأثر الحلاج بالمانوية لم يقتصر على مجرد العقائد بل تعداه إلى المظاهر أيضا؟ هذا جائز وإن كان غير مؤكد.

ولكن المانوية وحدها لا تكفي لتفسير كل جوانب شخصية الحلاج. فهناك من الحقائق المأثورة عن حياته ما لا يمكن أن يفسر على أساس مانوي. ولتفسير هذه الحقائق علينا أن نلزم نفس المنهج الذي سلكناه في تفسير الحقائق السابقة بعرضها الواحدة بعد الأخرى وتتبعها بالتحليل والتفسير.

ومن هذه الحقائق اتهام الحلاج بالتشيع، وأنه قد عثر معه بعد القبض عليه على

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

صورة فيها اسم الله مكتوب على تعويج كتب في داخله عبارة: «علي عليه السلام». والتشيع عقيدة حظيت بين الايرانيين بالقبول والانتشار منذ العصر الأموي. فهي أولا تتفق مع التقاليد السياسية لايران في عصر ما قبل الاسلام، تلك التقاليد التي تقوم على أساس إثبات الحق المقدس للملوك في الحكم، وبناء على هذه العقيدة يصبح حق الوراثة في الملك دينيا لا يصح اغتصابه. وقد اعتقد الفرس أيضا أن عنصرا مقدسا يحل في الملوك ويتوارثه الواحد منهم بعد الآخر، وسموا هذا العنصر «النور الالهي» أو، كما يسميه الثعالبي، «شعاع السعادة الالهية». وقد تمثلت هذه الصفة بعد الاسلام أحسن تمثيل في أهل البيت في نظر المسلمين من الايرانيين، ولذلك اعتقدوا بحق آل البيت في الخلافة، وادعوا عصمة الأئمة، وأعطوهم الحق في مخالفة ظاهر الشرع لما كان لهم من علم باطن موهوب. وبذلك ظهرت العقيدة الايرانية القديمة في ثوب إسلامي ممثلة في مبدأ التشيع. وبالاضافة إلى ذلك، كان التشيع أحسن الوسائل وأجداها للتخلص من الحكم العربي الذي كان موضع سخط الايرانيين منذ البداية، والذي مثله الأمويون في أول الأمر. وقد استطاع الايرانيون الاطاحة بحكم الأمويين وإجلاس العباسيين — الذين حولوا الدعوة من العلويين إلى أنفسهم في مرحلة خاصة من مراحلها — مكان الأمويين. ونظرا لأن العلويين يمثلون أهل البيت أكثر مما يمثلهم العباسيون، ولأن الخلفاء العباسيين الأوائل كانوا من القوة بحيث احتفظوا بروحهم العربية واعتزوا بها واحتفظوا بسلطة الخلافة في أيديهم كحكام حقيقيين، فقد سخط الايرانيون على الحكم العباسي كما سخطوا على الحكم الأموي قبله، واكتشفوا أن انتقال الخلافة إلى العباسيين لم يحقق لهم أهدافهم في السيطرة على مقدرات الخلافة الاسلامية. ورغم أن نفوذهم كان عظيما في ظل العباسيين، فإن قوة الخلفاء العباسيين الأوائل جعلت الايرانيين يعتقدون أن خطتهم الثورية لم تسر في الطريق الذي رسم لها. والواقع أن علاقة الايرانيين بالعباسيين كانت علاقة صراع على السلطة منذ أول يوم قامت فيه الخلافة العباسية. وكان الايرانيون دائما يحاولون الاستبداد بالسلطة فينبري لهم الخلفاء العباسيون بالقتل والتشريد، فقتل السفاح أبا سلمة الخلال وقتل المنصور أبا مسلم وقتل الرشيد البرامكة ثم قتل المأمون ذا الرياستين. ولهذا لا نعجب إذا علمنا أن طاهر بن الحسين قائد المأمون في حربه مع أخيه الأمين مواليه على خراسان يخلع المأمون في آخر حياته ولولا أن عاجلته الوفاة لكان من المحتمل أن

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

يكون لهذا الخلع آثار أبعد مما كانت، كما لا نعجب أن نسمع الصفار يقول إن الخلفاء العباسيين الذين اضطهدوا الايرانيين وقتلوهم لا يثق بهم إلا مأفون. وهذان الموقفان يعبران عن وجهة النظر الايرانية المسلمة في ذلك الوقت أحسن تعبير.

وإلى جانب هذا الموقف الذي وقفه المسلمون من الايرانيين في ميدان السياسة الرسمية كان هناك موقف آخر على مستوى شعبي أشد ارتباطا بالروح الايرانية القديمة من هذا الموقف الرسمي. وهذا الموقف لا يحاول أن يفرق بين العرب والاسلام كما فعل الموقف الأول، ولهذا كان هدف هذا التيار غير الرسمي التخلص من العرب والاسلام معا والعودة بايران إلى الطريق الذي سار فيه تاريخها قبل الفتح الاسلامي. وقد تجلى التعبير عن هذا التيار في شكل ثورات متعاقبة اتخذت مظاهر مختلفة أملتها عليها الظروف التي أحاطت بها والشخصيات التي تولت قيادتها. وهكذا نسمع عن ثورات سنباد ويوسف البرم والمقنع الخراساني وبابك الحزمي وغيرهم، وهي ثورات تمثل مختلف النزعات التي كان لها نشاط في إيران في عصر ما قبل الاسلام. وقد اتصل كثير من هذه الحركات بالحركات التي كان ينظمها الشيعة، واتخذ من التشيع والدعوة إلى أهل البيت ستارا يخفي به طبيعته وسلاحا لجذب الجماهير إليه، فأصبح التشيع في كثير من الاحيان، إن لم يكن في كل الأحيان، عنوانا على الحركات القومية الايرانية التي تسعى للتخلص من الحكم الاسلامي والعربي.

ويلاحظ أن كثيرا من هؤلاء الثوار الايرانيين ادعى النبوة أو الالهية واتخذ الحيل والشعوذة والسحر سبيلا إلى فتنة الأتباع به، ومن أمثلة أصحاب هذه الحيل قمر المقنع المشهور الذي كان سببا في جذب الناس إليه من مختلف مناطق إيران. وكل هذا نجده في حياة الحلاج : فهو يتخذ التشيع أساسا من أسس دعوته ويتخذ من الحيل والشعوذة والسحر وسيلة لجذب الأتباع إليه وتجميعهم حوله.

لقد كان في إيران كما أسلفنا حركتان قوميتان في العصر الاسلامي : الأولى حركة قومية مسلمة تعمل على إحياء الروح الايرانية وبعث أمجاد إيران التي كانت لها قبل الاسلام على أن تحتفظ إيران بالاسلام دينا لها. وقد كان كل ما هنالك من بواعث تدعو هذه الحركة إلى الانشقاق على الخلافة هو فقدان الثقة بين هذه الحركة القومية الايرانية المسلمة وبين الخلافة العربية المسلمة. والحركة الثانية كانت تستمد كل سند روحي لها

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

من إيران السابقة على الاسلام وتعمل على إحياء الروح الايرانية من جديد وبعث أمجادها تماما كما تهدف الحركة الأولى مع فارق واحد وهو أن هذه الحركة الأخيرة تهدف إلى طرح الاسلام جانبا والعودة بايران إلى خط التطور التاريخي الذي كانت تسلكه فيما قبل الاسلام، ولهذا كان كل من العرب والاسلام معا هدفا لهجوم هذه الحركة القومية الأخيرة. وبينما كانت الحركة القومية المسلمة تتمثل في جهود الطاهريين والصفاريين والسامانيين والبويهيين ومن كان يدور في فلكهم وينهج نهجهم، كانت الحركة الثانية تتمثل في ثورات سنباد والمقنع وبابك ومن لف لفهم من الثائرين الذين لم يخفوا في كل الأحوال هجومهم على الاسلام وتعاليمه. ويلاحظ أن الحج من بين تعاليم الاسلام الأخرى قد حظي بالنصيب الأوفر من هجوم هؤلاء الثائرين الذين هدف كثير منهم إلى هدم الكعبة وتدميرها. ويبدو أن السبب في ذلك هو أن للحج صفة خاصة من بين تعاليم الاسلام الأخرى وهي أنه، إلى جانب صبغته الدينية، يتخذ صبغة قومية لأنه يتركز حول الكعبة التي بناها ابراهيم واسماعيل اللذان يعتبرهما العرب أبويهما الأولين. وهذه الصفة القومية للحج جعلت الكعبة لا ترمز إلى الاسلام فقط بل وإلى قومية العرب أيضا، ولذلك حاول هؤلاء الثوار هدمها وتخريبها وتعطيل الشعائر المتصلة بها. ومما يجدر بالملاحظة أن الحلاج الذي كان يسلك طريق الصوفية المسلمين هو من بينهم أول من نادى بالمبدأ الصوفي المأثور عنه والمعروف باسقاط الوسائط. أي محاولة الاتصال المباشر بين العبد وربه، دون اتخاذ وسائط بينهما ولو حتم هذه الوسائط ظاهر الشرع؛ لأن التقيد بظواهر الشرع من شأن أصحاب الرسوم لا أصحاب الحقائق. ولما كانت الكعبة واسطة بين العبد وربه. فقد دعا الحلاج إلى التخلي عنها وعدم الحج.ولما كان الخروج على ظاهر الشرع جهارا وتعطيل ركن من أركان الاسلام مما لم يكن الرأي العام الاسلامي ليسلمه للحلاج أو لغيره، قال الحلاج إن المتحققين في الصوفية يستطيعون أن يتمثلوا الكعبة أمامهم ويحجوا إليها دون أن يبرحوا أماكنهم. وافتخر بأنه لا يحج إلى الكعبة وأن الكعبة هي التي تحج إليه، وهو موقف لا يختلف في جوهره عن موقف القرامطة إزاء الكعبة وهم الذين نهبوا الحجر الأسود وعطلوا شعائر الحج، وإن اختلف الموقفان في المظهر والألفاظ التي صيغا فيها.

ولقد اشتهر الحلاج من بين صوفية هذا العهد المبكر من عهود التصوف بكثرة مريديه

الروح الايرانية في حياة الحلاج وتصوفه

وأتباعه، وأنه كان يكثر التنقل في بلاد الاسلام وحوله عدد ضخم من هؤلاء المريدين والاتباع. هذا في حين كان كبار الشيوخ من الصوفية يقومون بدورهم الارشادي مقيمين أكثر أوقاتهم في مراكز العلم الاسلامية، ولم تكن رحلاتهم في كثرة رحلات الحلاج، ولم يكن عدد أتباعهم في مثل عدد أتباع الحلاج الذين كانوا من الكثرة بحيث هددوا الأمن في عاصمة الخلافة عند إعدام الحلاج. لقد كانت سلطة الحلاج بين هؤلاء المريدين قوية قوة غير عادية، وكانت أوامره فيهم نافذة ومطاعة لأن إيمانهم به كان عميقا. فقد كانت خوارقه ومعجزاته تعمل فيهم عمل السحر، وجعلت منهم سلاحا ماضيا يستطيع به الحلاج أن يصل إلى غرضه الذي أخفاه عن معاصريه بمهارة وعبقرية فائقتين.

لقد كان الحلاج يعد لاحداث تغيير سياسي حاسم في إيران إن لم يكن في العالم الاسلامي كله، وهو في هذا لا يختلف كثيرا عمن سبقه من الثائرين الذين تقدمت الاشارة اليهم. ولكن الجانب الذي تنفرد به شخصية الحلاج وعليه تقوم عظمته وترتكز شخصيته، هو أنه أدرك طبيعة الزمن الذي عاش فيه والظروف التي أحاطت به، فعرف أن أية محاولة لاحداث هذا التغيير تسير في نفس الطريق وبنفس المنهج الذي سلكه من سبقه من الثائرين لا يمكن أن تحقق غرضها لأن إيران في ذلك الوقت كانت قد رسمت لنفسها طريق تطورها وهو الاسلام، وفي داخل إطار الاسلام الذي اختارته إيران بشكل حاسم كان من المقبول العمل على إحياء الروح الايرانية القديمة وبعث أمجادها الماضية وإحياء حضارتها ولغتها وآدابها. ومعنى هذا أن أية محاولة جادة للتغيير كان عليها أن تضع في اعتبارها هذا العامل الهام. وقد أدرك الحلاج ذلك فاتخذ من التشيع والتصوف سبيلا لتحقيق هذا التغيير، وبذلك استطاع أن يضم إلى أتباعه قوما كان المفروض أن يكونوا من أعدائه الألداء.

لقد كان لدعوة الحلاج هذه من الوسائل الكفيلة بانجاحها ما لم يتهيأ لكثير من الحركات السابقة عليها. ولكن السلطة الحاكمة في ذلك الوقت — رغم ضعف الخلافة وتقلص نفوذها نسبيا — والرأي العام بين الصوفية والفقهاء كان لهما من الوعي ما جعلهما ينظران إلى نشاط الحلاج بعين ملؤها الريبة والحذر.